

「思想と実生活」の対立とその止揚

— 正宗白鳥、小林秀雄、有島武郎を中心に —

譚 仁 岸

**The Sublation of the Opposition between “Thought and Real Life”:
Focusing on MASAMUNE Hakucho, KOBAYASHI Hideo, ARISHIMA Takeo**

TAN Renan

要 旨

一九三六年に正宗白鳥と小林秀雄の間に「思想と実生活」論争が行われた。それは、晩年のトルストイの家出の理由が、妻のヒステリーを恐れた実生活にあるか、それとも彼の人類救済を含む文学思想の存在にあるのか、という認識の食い違いから、「思想と実生活」の関係というより普遍的な争点に発展していった。本稿は、この論争の対立構図を還元し、特に小林秀雄によって提示された「思想と実生活の分離」という命題を通して、有島武郎が一九二〇年前後に悩まされた「思想と実生活」の問題に遡行し、正宗・小林と比較しながら、彼の二元的世界観が独特な「愛」の哲学によって高い次元での一元化へと変換しようとしたこと自体は、どのような意味を持っているのかを探ってみた。晩年のトルストイの家出には、正宗と小林の対立だけでなく、有島の二元的世界観も反映されていた。この論争に、有島を潜在的な参加者として入れてみると、「思想と実生活」の対立とその止揚がより立体的に見えてくると思われる。

キーワード：思想、実生活、有島武郎、小林秀雄、正宗白鳥

Abstract

In 1936, a controversy on “thought and real life” took place between MASAMUNE Hakucho and KOBAYASHI Hideo. Was it because of his fear of his wife’s hysterical real life or was it because of his literary thought of trying to redeem humanity that Tolstoy ran away from home in his later years? The divergence in the understanding later developed into a more general debate topic of the relationship between thought and real life for MASAMUNE Hakucho and KOBAYASHI Hideo. The purpose of this paper is first to show the opposite structure of this controversy, and especially through the proposition of “separation of thought and real life” put forward by KOBAYASHI, to trace perplexity of “thought and real life” troubling ARISHIMA Takeo around 1920. By comparing to MASAMUNE and KOBAYASHI, the paper also explores the significance of the effort ARISHIMA made when he attempted to transform his binary world view to a higher dimensional monism through his unique “love” philosophy. Tolstoy’s departure from home in his later years reflected not only the confrontation between MASAMUNE and KOBAYASHI, but also the binary world view of ARISHIMA. The inclusion of ARISHIMA as a potential participant in this controversy should give us more insights into the opposition and sublation of “thought and real life”.

Keywords: thought, real life, ARISHIMA Takeo, KOBAYASHI Hideo, MASAMUNE Hakucho

1. はじめに

一九三六年の一月から六月にかけて、正宗白鳥（一八七九～一九六二）と小林秀雄（一九〇二～一九八三）の間に、有名な「思想と実生活」論争が行われていた。本稿は、「思想と実生活」論争に出てきた争点を再考し、特に小林秀雄によって提示された命題を通して、有島武郎（一八七八～一九二三）が一九一〇年代後半から抱えていた「思想と実生活」の問題に遡行し、その具体的な内実と一元化の試みを探ることを目的とするものである。

実生活とは何か、思想とは何か。思想と実生活とはどういう関係にあるのか、或いはどうあるべきか、といった問いかけは複数のバリエーションを以って、近代の多くの文学者・知識人たちを捕らえ、困惑させてきたのである。

「思想と実生活」論争を引き起こした正宗白鳥と小林秀雄、そして有島武郎も、そのような文学者・知識人に属していると言える。彼らの議論を振り返ってみることによって、その攻撃的または防衛的な言葉の中に潜んでいる異なった人間観・文芸観・社会思想の緊張関係には、現代の我々の生の矛盾に対する再認識を促す諸契機が含まれていることは明らかになるであろう。

2. 「思想と実生活」論争の争点

論争の発端は、正宗の文章「トルストイについて」が発表され、小林の反駁を招いたことにあるが、両者の間に交わされた六篇の文章は、下記の通りである。

「トルストイについて」	正宗白鳥（『読売新聞』、一九三六年一月十一日、十二日）
「作家の顔」	小林秀雄（『読売新聞』、一九三六年一月二十五日）
「抽象的煩悶」	正宗白鳥（『中央公論』、一九三六年三月号）
「思想と実生活」	小林秀雄（『文芸春秋』、一九三六年四月号）
「思想と新生活」	正宗白鳥（『中央公論』、一九三六年五月号）
「文学者の思想と実生活」	小林秀雄（『文芸春秋』、一九三六年六月号）

まず、正宗の最初の主張を見てみよう。彼は、未発表のトルストイ（一八二八～一九一〇）の最後の日記『一九一〇年』（邦訳）を読み、そこに記載された「老妻のヒステリックな言行のために一日として安き日はなかった」¹⁾ トルストイを嘆き、次のように結論付けた。

トルストイが家出して、田舎の停車場で病死した報道が日本に伝った時、人生に対する抽象的煩悶に堪えず、救済を求めるための旅に上ったという表面的事実を、日本の文壇人

1) 正宗白鳥「トルストイについて」、『現代日本文学論争史』（下）所収、平野謙・小田切秀雄・山本健吉編、未来社、一九五六年、一二〇頁。引用文の旧字体をすべて新字体に変更した。

はそのままに信じて、甘ったれた感動を起したりしたのだが、実際は妻君を怖がって逃げたのであった。人生救済の本家のように世界の識者に信頼されていたトルストイが、山の神を恐れ、世を恐れ、おどおどと家を抜け出て、孤往独邁の旅に出て、ついに野垂れ死した経路を日記で熟読すると、悲壮でもあり滑稽でもあり、人生の真相を鏡に掛けて見る如くである。ああ、我が敬愛するトルストイ翁！²⁾

これに対して、小林秀雄は「作家の顔」で、まず日記や書簡などの表象問題に関して異議を申し出た。彼はフローベール（一八二一～一八八〇）の『ジョルジュ・サンドへの書簡』における「現在の私というものは既に消え去りました。これは様々な私の個性の結果です」「人間とは何物でもない、作品がすべてなのです」という文言を引いて、次のことを指摘している。「僕等は書簡中を探して、どこにも実在のプロオベル氏の姿に出会う事が出来ない。（中略）渦巻いているものは、文学の夢だけだ。もはや、人間の手で書かれた書簡とは言い難い」³⁾。

このあたりから、正宗と小林の間に、作者の唯一の姿を汲み取る作品論と、書かれた言葉を個々の読者の視角から多様に読むテキスト論との相違が容易に見出されるだろう。当時の小林は、まず日記、更に言葉そのものの透明性を疑い、それから、作者や人生の「真相」の同一性も信用しようとはしなかった。「我が敬愛するトルストイ翁！貴方は果たしては山の神を恐れたか。僕は信じない。彼は確かに恐れた、日記を読んでみよ。そんな言葉を僕は信じないのである」⁴⁾。

それから、小林は一步進んで、思想の実生活に対する否定と超克を強調して、「思想と実生活」の関係、というより普遍的な問題に踏み込んだ。「あらゆる思想は実生活から生れる。併し生れて育った思想が遂に実生活に訣別する時が来なかったならば、凡そ思想というものに何の力があるのか。大作家が現実の私生活に於て死に、仮構された作家の顔に於て更生するのはその時だ」⁵⁾。そして、思想と実生活との衝突とは、多くの作家の場合、異なった思想同士の衝突の反映にすぎないということにも、小林は「創造の魔神」と「第二の魔神」という比喻で簡単に触れた。

さらに、偉人の卑俗化、つまり思想の無化への嫌悪も示唆された。「偉人英雄に我ら月並なる人間の顔を見付けて喜ぶ趣味が僕にはわからない」⁶⁾。

結語において、小林は、実生活の痕跡の脆さ、所謂真実の不在を繰り返して強調している。「僕は、今日までやって来た実生活を省み、これを再現しようという欲望を感じない。そういう仕事が詰まらぬと思っているからではない。不可能だと思うからだ」⁷⁾。注意すべきなのは、小林が文学表現の非力と無用を言っているわけではなく、現実の表象は現実にはイコールするという私小説的、自然主義的幻想を批判している点であろう。

2) 正宗白鳥「トルストイについて」、前掲『現代日本文学論争史』（下）、一二〇～一二一頁。

3) 小林秀雄「作家の顔」、前掲『現代日本文学論争史』（下）、一二二頁。

4) 小林秀雄「作家の顔」、前掲『現代日本文学論争史』（下）、一二三頁。

5) 小林秀雄「作家の顔」、前掲『現代日本文学論争史』（下）、一二三頁。

6) 小林秀雄「作家の顔」、前掲『現代日本文学論争史』（下）、一二三頁。

7) 小林秀雄「作家の顔」、前掲『現代日本文学論争史』（下）、一二四頁。

しかし、正宗は次の文章「抽象的煩悶」で、トルストイの家出の「原因」は「抽象的思想」に非ずと言って、自らの主張を譲らなかった。「家出を決行させたのは夫人の鞭によって追いやられたためなのだ。人を強く動かすものは、やはり現実の力である」⁸⁾。「その思想に力が加わったのは、夫婦間の実生活が働きかけたためである。実生活と縁を切ったような思想は、幽霊のようで案外力がないのである」⁹⁾。確かに、思想は行動に転化する際に、何か現実的な契機が必要である。だが、正宗は、上記の小林の問題意識の前半——人生や実生活などの表象不可能性——を無視して、思想の実生活に対する優位性だけを批判の標的としていたのである。

抽象的煩悶は夫人のヒステリーという具体性に凝結して表れた、偉人の行動を最終的に左右するのは現実の出来事だ、という正宗の持論に対して、小林は実は最初から最後まで、「あらゆる思想は実生活から生れる」、「実生活を離れて思想はない」¹⁰⁾、「思想を実生活から絶縁させようという様な狂気の沙汰を誰が演ずるか。結論は最初に在ったのである」¹¹⁾ という但し書きを付けている。だが、実生活による拘束と影響を承認しながら、小林は実生活の表象不可能性、そして、表象不可能だからこそ、まず実生活の「真相」などを括弧に入れて、表象世界の独自の力、つまり思想の自律性と普遍性に注意を喚起しようとした。

小林はやや難解なメタファーでこのように言い表している。「実生活に犠牲を要求しないような思想は、動物の頭に宿っているだけである。社会的秩序とは、実生活が、思想に払った犠牲にはかならず。その現実性の濃淡は、払った犠牲の深浅に比例する。(中略) この事情は個人の場合でも同様だ。思想は実生活の不断の犠牲によって育つのである。唯全人類が協力して、長い年月をかけて行った、社会秩序の実現というこの同じ作業が、思想の実現という形で個人の手によって行われる場合が稀であるに過ぎない」¹²⁾。

「[社会の秩序]なるものは、正真正銘の人間界の実生活のこと」¹³⁾ であるという正宗の認識と違って、小林は、社会的秩序とは社会思想の長期間にわたる実現であり、しかも、それは時々、実生活を強制的に変更させた上での実現なので、「実生活の犠牲」と形容されているのだろう。

江藤淳(一九三二～一九九九)は、それを思想の「破壊」と称しているが、小林の肯定的に語る「夢」と対比させて、こう言っている。「『夢』は救うが、『思想』は破壊する。(中略) ここで重要なことは、小林が、救い、かつ破壊する二律背反的な「思想」の「人間」に対する「無気味なる力」の運動を明瞭に見て取っていることである」¹⁴⁾。

一方で、正宗にとって、思想とはどういうものなのか。結論から言えば、次のようなことになろう。第一に、思想の根っこは実生活にあるものだから、常に実生活を凝視しなければならないこと。第二に、思想の抽象性には現実の多様性や人間の自由を奪う危険な側面もあるこ

8) 正宗白鳥「抽象的煩悶」、前掲『現代日本文学論争史』(下)、一二五頁。

9) 正宗白鳥「抽象的煩悶」、前掲『現代日本文学論争史』(下)、一二五頁。

10) 小林秀雄「思想と実生活」、前掲『現代日本文学論争史』(下)、一三〇頁。

11) 小林秀雄「文学者の思想と実生活」、前掲『現代日本文学論争史』(下)、一三七頁。

12) 小林秀雄「思想と実生活」、前掲『現代日本文学論争史』(下)、一三〇頁。

13) 正宗白鳥「思想と新生活」、前掲『現代日本文学論争史』(下)、一三二頁。

14) 江藤淳『小林秀雄』、講談社、一九七三年、二五二頁。

と。

「思想と新生活」の中で、正宗は、このように思想と実生活との分離不可能を堅持している。「人を突いて犠牲者たらしめる力を持ったその思想は、実生活と決別するところではない。実生活に食入っているのだ。実例を挙げて言うと、封建時代の主従関係の思想により、自分の身を主人の犠牲にし、或いは自分の子女を主人の身代りとしたりして、封建社会の秩序を保つ場合には、その封建思想は、封建社会の実生活と決別するどころか、深い関係を保っているのだ。また封建打破の新思想の保持者にしても、現在の実生活から脱却しても、将来の新たな実生活を夢見ていればこそ、その思想に力が加わるのである」¹⁵⁾。

そして、第二点は、彼の次の発言によって裏付けられている。「この神秘的風潮なるもの（前文で引用された、民族を一つの宗教として絶対視するようなナショナリズムの風潮を指す——引用者）が、現代の「抽象的思想」なのだ」¹⁶⁾。

要するに、正宗の批評には、次のような警戒が言外の意図として察せられるだろう。今までの、多くの思想が実生活を凌駕し、虚妄な理念が肉体の正常な反応を抑圧してきた。前者を相対化するために、実生活の要請即ち自然の力、本能の叫びにもっと注目すべきだ。人生の価値的序列において、理想主義者が鼓吹する思想や主義の力より、実生活に密着した世俗的欲望、人間関係、利益の衝突などは、当人の行動選択を決定する時に、より重要な役割を果たしている。このようなところに気付かない者は、様々な「偉大な思想」や大きな物語に追従して、盲信者にさえなってしまうだろう。

それゆえに、後の平野謙（一九〇七～一九七八）は、正宗の自然主義的人間観の偏りを指摘しつつ、次のことを認めざるを得なかった。「問題はこういう人間観が一種のアイコンクラズムとして一時期にその歴史的役割を果し得ただけでなく、今日もお私たちを説得する根強い真実を孕んでいる点にある。所詮歪められた真実でしかないことを一応承知しながらも、やはりぬきがたい力で惹かれるという事実である」¹⁷⁾。つまり、偶像化された「偉人英雄」を、敢えて聖壇から世俗的生活に引き下げるという不遜な行為によって、高尚にみえるような思想（例えば種々のディストピア）の非人間的な一面を鋭く衝く、という正宗の思想の強みは、こういうところにあるわけだ。

他方で、小林は論争中、前述したように、主として二つの事柄を語っていた。

一つは、リアリズムと作家評価の問題である。「人生の真相」、「人生の象徴」、「作家の顔」、「作家の自我」に関しては、本来唯一無二の固定した実態（実体）というようなものがありえないため、作品は日記よりも、作家の複数の真実を表している可能性があるという。小林によれば、実生活の一面面が真実だとしても、天才作家を天才作家たらしめるのは、当人の掛け替えのない創造物即ち思想であって、誰にでも起こりうるような凡庸な日常茶飯事ではない。私生活のゴシップはどうでもいいのだ。もう少し敷衍すると、例えばドストエフスキーの哲学思想、トルストイの懺悔思想などは、本人の特殊な実生活を越えなければ、世界中の読者に自ら

15) 正宗白鳥「思想と新生活」、前掲『現代日本文学論争史』（下）、一三二～一三三頁。

16) 正宗白鳥「思想と新生活」、前掲『現代日本文学論争史』（下）、一三四頁。

17) 平野謙「自然的人間観」（一九三七年八月）、『知識人の文学』所収、講談社、一九六六年、四八頁。

の実生活を反省させるような普遍性を獲得することは難しいのではないだろうか。

それともう一つは、思想と実生活の関係問題である。小林は始終一貫して、思想は実生活から生まれるが、その後は子供が親から独立していくように離れていくことを強調する。思想と実生活との二元的分離は、人間が動物から自分を区別する最も重要な特徴である。その分離の度合いは、数の思想が最高度に抽象的であるように、思想の抽象性に比例する。逆に、もし思想が実生活との混沌たる一体化にされ、或いは実生活に解消されるならば、それはもはや思想とは呼ばず、風俗習慣と呼ぶべきだという。つまり、イデオロギーと化してしまった思想は、もはや思想の名に値しないのだと、小林は正宗の抽象思想警戒論を意識して反駁しているように思える。

正宗が封建社会を打破するような新思想でも、将来の実生活の構想を孕んでいなければ意味がないと言うのに対して、小林は、それも「ある種類の思想に過ぎない」、「将来の実生活を夢見るとは、実生活ではない。純然たる思想である」¹⁸⁾と反論した。思想の力は、現在の実生活だけでなく、現在の理論も超克しようとするところにあるという。正宗は思想の虚偽を危惧し、既存の現実に向かって着地しようとするが、小林は、思想の現実改造作用を畏敬し、抽象化へと飛翔していく。

したがって、見逃してはならないのは、正宗の実生活重視も抽象思想警戒も、小林の言うように、実生活そのものではなく、一つの思想にはかならないことである。小林は、正宗のトルストイ論を一つの普遍的な命題に上昇させた。つまり、作家は常に、諸々の形態に分裂され、二元化された思想の世界で「煩悶」し、結局何れかに帰依して行動せざるをえないということである。そのような二元の道を強いられた運命の中に、自らの独特な方法でそれを克服しようと奮闘していた一人の文学者・知識人として、有島武郎を取り上げることができよう。

3. 思想と実生活の一致：二元認識から一元志向への道程

実は、有島もトルストイの家出事件について、宗教と実生活（道徳）の衝突という視点から次のような評価を下している。

見よ、トルストイの晩年を。トルストイはその夫人を棄てその子を棄てその家庭の凡てを棄てて、妹なる尼僧の寺院へ隠遁を企てた。その企てが完全せず、途中の寂しい小駅で死んだにしても、その死は宗教として栄光あるものであろう。これを道徳上から見るものは、トルストイの結婚生活の破壊は明らかに不徳でなければならないであろう。当然指弾せねばならぬ悖徳行為でなければならないであろう。超自然の超人間の境地への憧れが激しく強く燃え上がって、即実の生活の一切をふり棄てて、ただ一人僧院へ急ぐトルストイは、道徳と宗教との区別を明示する好個の題目であろう。¹⁹⁾

18) 小林秀雄「文学者の思想と実生活」、前掲『現代日本文学論争史』（下）、一四二頁。

19) 有島武郎「即実の生活と宗教」（一九二二年十一月）、『有島武郎全集』第九巻、筑摩書房、一九八一年、三〇七頁。以下、有島の引用はタイトル（初出年月）、『全集』巻号、頁数のみを記す。旧字体を新字体に改めた。

それは後の正宗が批判したように、「救済を求めるための旅に上ったという表面的事実を、日本の文壇人はそのままに信じて、甘ったれた感動を起した」ことかもしれないが、「道德」を「実生活」に、「宗教」を「思想」に置き換えて見れば、有島の指摘した衝突は、「思想と実生活」論争の問題構造とはさほど変わらないと思われる。

有島にとって、宗教とは、「超自然の超人間的境地への憧れ」²⁰⁾ に建設された、神と人間の関係にあるものである。そして、道德は、人間と人間との関係を処理するものである。人間と人間の関係、もっと言えば家族内の憎悪に注目した正宗から見れば、小林は少し神と人間の関係に飛んでいるのだろう。なお、有島の言う宗教と道德との分裂は、明らかに思想と実生活との決別と対応している。彼のトルストイ解釈は、小林のそれとは親和性を持っていると言っていい。

以上のことからわかるように、有島は、小林と同じく、「思想と実生活」の問題を考える時、常に思想と思想を担う思想家の生活との分裂・二元化に焦点を当てている。

ここでは、少し遠回りして、二元との格闘という人間の宿命に関する有島の精神的経歴を回顧してみよう。

有島は三二歳の時に発表した評論「二つの道」（一九一〇年）において、「人は相対界に彷徨する動物である。絶対の境界は失われたる楽園である。人が一事を思う其瞬間にアンチセシスが起こる」²¹⁾ と言い、二元化を生きざるをえない近代人の姿を描いていた。人間はあくまでも中間的な存在であり、神と獣の間に存しているという二重性を甘受すべきだと論じている。その二つの道、二元化とは、例えばディオニソスとアポロ、ヘブライズムとヘレニズム、色と空、唯心と唯物、霊と肉、個人主義と社会主義といった和解し難い観念構造を指している。そして、ハムレットがそうしたように、人間は「相対界」に安住し、その矛盾を抱擁し、自己の建設に励むべきだというのは、有島の結論であった。

だが、自己完結的な論理や芸術を裁断する主義などへの抵抗を示し、人間全体の諸矛盾をそのまま受け入れようと述べた有島は、徐々に自らの生活と思想との分裂を苦痛と感じ、次のように述懐している。「あなたの苦しまれた二つの道に私も亦苦しみました。（中略）目的に生活を引き寄せて行くか生活に目的を引き寄せて来るか。柔順か叛逆か。唯物か唯心か。理想主義か現世主義か。（中略）私はその何れに拠ることも出来ず、同時に両者に拠ることも出来ませんでした。（中略）その要求は殆ど同等の強度を以て私には感ぜられましたから、私は交互的にその二つの道に拠ることさえ不安でした。一方の要求を満たしている場合でも、常に他の相反した要求が威脅となって感ぜられました（傍点引用者）」²²⁾。

そして、「芸術家を造るものは所謂実生活に非ず」（一九一八年）の中で、有島はトルストイの実生活に触れ、「彼は近代の芸術家の中にあつて自分の芸術的良心と実生活とを最も厳しく結び付けて考えた人」²³⁾ と賞賛し、思想と実生活の高度の同化を主張した。「芸術家はその思

20) 有島武郎「即実の生活と宗教」（一九二二年十一月）、『全集』第九卷、三〇二頁。

21) 有島武郎「二つの道」（一九一〇年五月）、『全集』第七卷、六頁。

22) 有島武郎「『静思』を読んで倉田氏に」（一九二二年十一月～十二月）、『全集』第九卷、一三六頁。

23) 有島武郎「芸術家を造るものは所謂実生活に非ず」（一九一八年二月）、『全集』第七卷、一八三頁。

想生活に於ても実生活に於ても最上の生活をしなければならない。(中略)古今を通じて最大な、人間の歴史に有機的な交渉を持つ、価値が段々と高められて行くような芸術は、最も健やかな高い常識が生んだ芸術である事を忘れてはならない」²⁴⁾。

なお、古代の偉大な宗教家または聖人賢者も、一元的境地を生き、思想と実生活が一致であったものと見なされていた。

例えば、有島は次のような発見を披露している。世界の三聖といわれる釈迦、基督及びソクラテスは、自らの著作や系統的な大哲学を後世に遺していない。ただ「自分の身近に起こった事件とか、或る人の質問とかに応じて、その場その場の意見を述べたに過ぎない。(中略)日常茶飯事的な談話が即ちその人達の私達に残した大説教だった」²⁵⁾。そのような三聖における「一致」から、近代知識人の思想と実生活との亀裂を反省しなければならないという。

制度としてのキリスト教を批判しつつも、言行一致の模範としてのイエスを尊敬する点では、有島は哲学者ニーチェ(一八四四～一九〇〇)と共通しているところがある。例えば、ニーチェは言う。「この「悦ばしき音信の報知者」は、彼が生きた如く、彼が教えた如く、死んだのである——「人間を救う」ためにではなく、いかに生くべきかを示すために。実践こそ、彼が人類に残したものである」²⁶⁾。こういう己の教説と行為を最高度に完成した「生の実践者」としてのイエス像を、有島も持っている。「私に深い感銘を与えるものは基督の短い地上生活とその死である。無学な漁夫と税吏と娼婦とに圍繞された、人目に遠い、三十三年の生涯にあって、彼は比類なく深く善い愛の所有者であり使役者であった」²⁷⁾。

さらに、評論家倉田百三(一八九一～一九四三)を相手に書いた文章『「静思」を読んで倉田氏に」²⁸⁾の中で、思想家は功利を越えて真理を求めるために、時代を超越しなければならないという倉田の主張から、二元化の趨向を読み取った有島は、真正面から以下の反対意見を述べた。

思想家は時代を超越すべきではなく、実に時代を包含しなければならない。時代を超越する(そういうことは如何なる超人にあっても実際は出来ることではありませんが)ところには、空想的概念の世界が存立し得るばかりで、具象的な実質的思想は生まれて来ることが出来ません。正しい思想はその時代を中核として発想されねばなりません。その思想の飛翔力が遅しいに従って、それはその時代からあふれ出で、次の時代、更に次の時代にも役立つようになり得るでしょうが、そうなり得たのは、初めから時代を超越し無視していた為だからではなく、堅く時代に足場を置いて、そこから出発した為だと私は信ずるものです。而かもその出発するや、始めからその時代を超越しようなどという目論見はなく、もっと彼自身に切実な問題が動因として働いていたのだと信ずるものです。而してその結

24) 有島武郎「芸術家を造るものは所謂実生活に非ず」(一九一八年二月)、『全集』第七卷、一八四頁。

25) 有島武郎「生命によって書かれた文章」(一九二二年七月)、『全集』第九卷、六九頁。

26) ニーチェ『偶像の黄昏 反キリスト者』(原佑訳)、筑摩書房、一九九四年、二一七頁。

27) 有島武郎「惜しみなく愛は奪う」(一九二〇年六月)、『全集』第八卷、一八五頁。

28) 一九二二年十一月一日、十二月一日発行の『泉』(有島武郎個人雑誌)第一巻第二号、第三号に掲載された。『静思』とは倉田百三の評論集『静思』(一九二二年六月、曠野社)を指す。

果、彼の思想の広がり、時間的にもその時代からはみ出るに至ったものと信じます。²⁹⁾

一見すれば、以上の引用は、思想と実生活の密着を主張する正宗の主張を代弁しているように思われるが、世俗的生活の中に思想が解消され、風俗化されるという二元以下の一元を主張するのではない。一方、それは、思想が実生活を超えていくことを強調する小林にも通じているが、小林より、実生活を離脱する前の深い投入を要請しているのである。

思想とは実生活と没交渉なものでは決してないと明言した有島は、思想への過剰な思い入れを嘲笑するのでもなく、実生活を一旦離脱してから高踏派的に思想を眺めるのでもなく、思想と実践との高次元での渾然一体を憧憬していた。彼の次の発言を見れば明らかである。

「私の考えるところの本当の思想家というものは、(中略)彼の思想が彼の生活と殆ど一致して、己の叫ぶところを実行して居る人が本当の思想家だと私は思うのです(傍点引用者)」³⁰⁾

「生活の前途に理想があるのではなく、生活そのものが理想であること、即ち瞬間瞬間の生活の中に目的が含まれてしまうこと、即ち現実堅く即することにそのまま理想が体现されること、これに越して望ましい生活もなく理想もないとは私の常に思うところであり、又心掛けているところではありますが、その実現は殆ど超人力です(傍点引用者)」³¹⁾。

このような発言に、困難を予想しながら、現実即理想の境地、アイデアと行動との一元化への渴望が、はっきりと現れている。有島は、自らの主体をより高い次元での一元と結び付ける方向で、すべてを原理的に総括しようと努めていた。

4. 方法としての「愛」：一元化の止揚構想

だとすれば、如何にして二元を一元に統一させることができるのか。有島が辿り着いたのは、「本能的生活」＝「愛」の哲学であった。それを、一九一七年に発表され、一九二〇年に大幅に拡張された長編評論「惜しみなく愛は奪う」から確認することができる。

この文章で、有島は個性に立脚する人間の生活を、英訳付きで「習性的生活」(Habitual Life)、「知的生活」(Intellectual Life)、「本能的生活」(Impulsive Life)という三種類に分け、各々について詳細に解釈している。それを要約すると、以下の通りになる。

「習性的生活」とは、外界の刺激を一方的に受けることしかできないという無機物的な、石のような生活であり、人類の祖先から蓄積されてきた最低限の生存を維持できるような無個性・「無元」の動物的生活である。なお、有島が、習性的生活は我々の生活の大部分を占めていることを説明するために引用したチェスタートン(一八七四～一九三六)の言葉——「いかなる革命家でも日常茶飯事については、少しも革命家らしくなく、尋常人と異ならない尋常なことをしている」³²⁾——は、奇しくも前述した正宗のトルストイ観、生活観に符合しているように思える。

29) 有島武郎『『静思』を読んで倉田氏に』(一九二二年十一月～十二月)、『全集』第九卷、九六～九七頁。

30) 有島武郎「愛について」(一九二三年一月)、『全集』第九卷、三三六頁。

31) 有島武郎『『静思』を読んで倉田氏に』(一九二二年十一月～十二月)、『全集』第九卷、一三二頁。

32) 有島武郎「惜しみなく愛は奪う」(一九二〇年六月)、『全集』第八卷、一五八頁。

次に、「知的生活」とは、個性が意識的に外界の刺激に反応し、経験と反省を得て、その結果として、知識と道徳も生み出したが、個性の創造・拡充との衝突によって、二元的にならざるをえない生活を指し示すものである。「現代の政治も、教育も、学術も、産業も大体に於てはこの知的生活の強調と実践とにその目標を置いている」³³⁾。小林の論理に引き寄せて言えば、実生活が思想に払った犠牲としての社会的秩序とは、この「知的生活」の次元で生じるものであろう。

最後の「本能的生活」とは、外界の刺激がなくても、個性が自己の必然的な衝動によって生活を開始する境地である。大自然の野獣でもなく天使でもない神秘な力によって、個性は自ずと生長するような一元的生活である。そこでは、人間意志の絶対自由が経験される。「本能的生活には道徳はない。従って努力はない。この生活は必至的に自由な生活である。必至には二つの道はない。二つの道のない所には善悪の選択はない」³⁴⁾。それは勿論成就された既存世界ではないが、有島は、男女の純粋な愛の遊戯と無邪気な小児の熱中した遊戯の中に、本能的生活の面影を見出せると述べた。しかも、「本能的生活は私にとって知的生活よりも価値ある生活である」³⁵⁾と断定した。

なお、「本能」という言葉に付随する誤解を避けるために、有島はその神秘な力を「愛」と命名し直した。だが、使徒パウロの「愛は惜しみなく与え」という教えと異なって、有島は、「愛」は奪う本能であり、吸引するエネルギーであると規定した。「知的生活」において、「愛」の力が十分に発揮できないため、外部のすべてを自己の内部に摂取することは不可能だが、自己と関わる部分を不断に摂取してくるようにして、「愛」は他者のためにではなく、あくまでも自己の限らない完成と自由のために働くのだ。

「愛」の世界では、「知的生活」における主観・客観、神・人、治者・被治者、唯心・唯物などの二元的対立構図がすべて消失するゆえに、利己主義と利他主義の違いも当然なくなる。外部に対する所謂犠牲・献身・奉仕は、本人にとっては自己の生長を企図する行為であり、実は「自己中心的」にほかならない。「愛」から出発しない利他主義は欺瞞か野心の発露にすぎず、「愛」から動いた利他主義は、表面的には贈与するのだが、実はエネルギーを「奪う」利己主義なのだという。

以上の発想を把握したら、「思想と実生活」、「芸術と実生活」の問題を語る際の有島の真意もわかるだろう。例えば、有島は芸術家を造るのは実生活ではないと言明しているが、では何かというと、「愛の強さ深さ高さだ」³⁶⁾と答えている。「芸術家は他人眼に深刻な実生活の所有者であるよりも愛の所有者でなければならない。両者が共存した場合には固より理想的である。若し然しながらその一つのみが与えられる場合には、芸術家は躊躇わずに愛を要求すべきである」³⁷⁾というふうに、有島は「愛」によって芸術と実生活の統一を謀ろうとしていた。

そして、「愛の哲学」に基づいて、思想と実生活の一元化を社会問題に応用したテキストと

33) 有島武郎「惜しみなく愛は奪う」(一九二〇年六月)、『全集』第八巻、一六三頁。

34) 有島武郎「惜しみなく愛は奪う」(一九二〇年六月)、『全集』第八巻、一六八頁。

35) 有島武郎「惜しみなく愛は奪う」(一九二〇年六月)、『全集』第八巻、一七二頁。

36) 有島武郎「芸術家を造るものは所謂実生活に非ず」(一九一八年二月)、『全集』第七巻、一八二頁。

37) 有島武郎「芸術家を造るものは所謂実生活に非ず」(一九一八年二月)、『全集』第七巻、一八三頁。

しては、あの有名な「宣言一つ」が想起される。一九二二年に一つの論争を引き起こしたこのエッセイの冒頭で、有島は次のように書き出している。「思想と実生活とが融合した、そこから生ずる現象——その現象はいつでも人間生活の統一を最も純粋な形に持ち来たすものであるが——として最近に日本において、もっとも注意せられるべきものは、社会問題の、問題としてまた解決としての運動が、所謂学者若しくは思想家の手を離れて、労働者そのものの手に移ろうとしつつあることだ」³⁸⁾。

これに続き、有島は、学者・思想家の学説なり思想なりが労働者の運命を向上させると考えられたのは迷信だったと言い、労働運動における思想と理論の指導への強烈な拒絶を示した。なぜこのような「妄言」を吐いたかという、従来理解に苦しむところだが、有島の認識した当時の労働運動は、個性が「本能的生活」の一元的世界において自然に生長するのと同じように、「自分等の手で成就されるべきものだ」³⁹⁾とされたからであろう。「自分達の現在目前の生活そのままが唯一の思想である」と第一人称で述べた有島は、恰も労働者になりきったようであるが、実はそれは、彼自身の「愛」の哲学を表明した証拠なのではないだろうか。

有島によれば、思想は実生活と一致しなければならないものであり、それを異なった生活世界、「本能的生活」を目指す第四階級の生活改造に当て嵌める時に、本来の成果を歪曲する危険もあるのだ。「真個の第四階級から発しない思想若しくは動機によって成就された改造運動は、当初の目的以外の所に行って停止する外はないだろう」⁴⁰⁾。それは思想蔑視や反理論ではなく、思想と実生活の二元的分離に起因する悲劇を見抜いたのである。そのような文脈を知らなければ、おそらく「宣言一つ」への理解は困難だろう。

このように、一元の「本能的生活」を遠い未来の支点として、有島は現代の「知的生活」に見られるすべての二項対立を批判する武器を手に入れたわけだ。だが、有島自身も「知的生活」から脱却できないものであり、「本能的生活」と「愛」の哲学もある種の思想であることはいうまでもない。小林が述べたように、「実生活を架空の国とするのは、何も実生活を逃避する事を意味しない。逃避しようとしても付纏うものが実生活というものだからだ」⁴¹⁾「思想は、実生活を分析したり規定したりする道具」⁴²⁾である。

問題は、そのような思想の反省機能、飛翔力、生活改造の力を安全な場所で傍観者的に語るか、それとも本当に自らの生を賭けて大胆に実行してみるか、という違いにあるのだろう。柄谷行人は、批評とは何かについて、「『批評』は、方法や理論ではなく、一つのシステム（言説空間）に属すると同時に属さない、矛盾に満ちた危ういあり方のようなものだ、といってもいい。だが、これは“はぐらかし”とは似て非なるものだ。というのは、それは当人の身を引き裂かずにいないからである。（中略）『批評』が方法や理論ではなく、生きられるほかないものだ」⁴³⁾と指摘している。柄谷の定義した「批評」は、小林の言う自殺行為すら招く「凶暴な思

38) 有島武郎「宣言一つ」（一九二二年一月）、『全集』第九卷、五頁。

39) 有島武郎「宣言一つ」（一九二二年一月）、『全集』第九卷、五頁。

40) 有島武郎「宣言一つ」（一九二二年一月）、『全集』第九卷、九頁。

41) 小林秀雄「文学者の思想と実生活」、前掲『現代日本文学論争史』（下）、一三九頁。

42) 小林秀雄「思想と実生活」、前掲『現代日本文学論争史』（下）、一三〇頁。

43) 柄谷行人『批評とポストモダン』、福武書店、一九八五年、一八頁。記号と傍点は原文のママ。

想」⁴⁴⁾であり、有島の求めた「思想即実行」という「愛」の哲学にほかならない。

「思想は一つの実行である。私はそれを忘れてはいない」⁴⁵⁾という宣言が、「惜しみなく愛は奪う」の最後に書かれている。有島の三年後の自殺をその思想の破綻と見なす人もいるが、彼の財産放棄という個人の経済革命は、まさに思想の忠実な実行であった。それは実生活が思想に払った犠牲だと言ってもいいのだが、彼の「愛」の哲学から見れば、何の犠牲もなく、自我の完成への一步にすぎないということになるだろう。

5. おわりに

以上見てきたように、「思想と実生活」論争における争点は、トルストイの家出の原因と意味に関する解釈の拮抗から、実生活の再現・表象問題、思想と実生活の弁証的關係という問題構成へと広がっていった。正宗と小林の各自の作家理解・現実理解・思想観の違いは、ここまでの考察を通して、ある程度究明されたと思われる。

改めてまとめてみると、正宗は、あくまでもトルストイの日記の「真実」に拘り、作者と言葉との透明な関係を信じるにもかかわらず、幽玄なるアイデアや「幽霊」のような観念の支配力に対しては深刻な不信感を持っている。それに対して、小林は、真実が作家の作品に無限に内蔵されているだけであって、作家の私生活は却って架空のものであるという逆説を提示し、実生活の破壊または建設を導いていくという思想の力に重点を置いた。正宗は所謂「意味の病」に絶縁する人だと言え、小林は、実生活に希望若しくは呪詛を与える思想の「無気味な力」を畏怖するようにも見える。これらは両者の着眼点・力点の違いを示したものであり、どちらが論争で敗北したかということにはならないと思われる。

だが、正宗と小林は、思想と実生活はもともと分離した二元的な存在だということを、自明の前提として、人間生活の回避できない事実として甘受した。思想と実生活の離脱を当然視した小林はもちろん、正宗の場合でも、人間関係の愛憎や世俗的・肉体的な拘束性、つまり実生活の「猥雑」の中に思想がどのように下降してくるかに固執し、現実を思想のより高い基準に合わせていくことを拒んだ。正宗にせよ、小林にせよ、思想と実生活の二元的分裂に対して、有島のような苦痛や煩悶を持っておらず、自らの思想と実生活を同じ目標に向上させ融合するという実践的な意識も、最初から持っていなかったようである。

一方、有島は、「愛」の哲学で、思想と実生活の間に広がっている深淵を、「致命的な飛躍」を行おうとした。彼は「愛は芸術家の実生活にまで働く。而してその生活を愛の尺度によって変化させて行く」⁴⁶⁾と言い、二元的分離を、「習性的生活」の無元とは異なる一元、或いは自らの生活と主義との分裂にまったく無自覚な絶対主義者の提唱する「擬似一元」と異なる一元へと、必死に止揚しようとした。

現在から見れば、有島の言う「奪う愛」は、外部・他者を自己の一部として回収することによって、外部・他者と自己の断絶・裂け目をなんとか無化する、というような心理的操作であっ

44) 小林秀雄「文学者の思想と実生活」、前掲『現代日本文学論争史』(下)、一三九頁。

45) 有島武郎「惜しみなく愛は奪う」(一九二〇年六月)、『全集』第八卷、二一六頁。

46) 有島武郎「芸術家を造るものは所謂実生活に非ず」(一九一八年二月)、『全集』第七卷、一八三頁。

て、本当は「与える愛」とはあまり隔たっていないと思われる。倫理学の視点から言うと、利他主義を評価する時に、「奪う愛」も「与える愛」も、行為の結果を道徳的判断の対象とする結果説を退け、道徳的価値を内面的動機によって判定する動機説を取っているのである。したがって、通約不可能性を持つ外部と他者をどのように自己の中に回収するかは、彼の壮大な構想の最も肝心かつ脆弱なところである。それにもかかわらず、最大の誠実さを以って、自らの思想と実生活との耐えられない矛盾に向き合おうとする有島は、まさにトルストイの影と重なり、正宗と小林の論争と興味深い対話を形成し、思想と実生活の再統一を図る意志と行動を強烈に示してくれた。

（原稿受理日 2020年3月15日）